

VIDA CRISTIANA E INHABITACION DE DIOS

JOHANNES STÖHR

I. LA TRINIDAD COMO CENTRO DE NUESTRA FE. DIFICULTADES ACTUALES Y PELIGRO DE MINUSVALORACION DE LA TEOLOGIA TRINITARIA

Al final de su famosa obra *De Trinitate*, afirma San Agustín que toda la vida cristiana está estructurada trinitariamente, que toda la vida del alma, con todas sus fuerzas, tiende a conformarse con la Trinidad. «Ad hanc regulam fidei dirigens intentionem meam, quantum potui, quantum me posse fecisti, quaesivi te... Tu da quaerendi vires, qui invenire te fecisti, et magis magisque inveniendo te spem dedisti... Meminerim tui, intelligam te, diligam te. Auge in me ista, donec me reformes ad integrum»¹.

Según la fórmula de Santo Tomás², la fe en el Dios trinitario es la meta y el fruto de toda la vida cristiana. También en el Credo del pueblo de Dios³, al principio y en el *eulogion* final del Credo el Papa Pablo VI dice lo mismo para nuestro tiempo. Allí se da mayor peligro de error, pero también mayor ganancia que en cualquier otra empresa, dice San Agustín⁴.

1. AUGUSTINUS, *De trin.*, lib. 15, c.28, n.51; PL 42, 1098.

2. «Cognitio enim Trinitatis in unitate est fructus et finis totius vitae nostrae». Thomas, *In 1 Sent.* d.2, 1 expositio textus (ed. Madonnet, Paris 1929, I, 77). Cfr. F. Courth SAC, *Das trinitarische Gottesbekenntnis als die Wesensaussage des christlichen Glaubens*, en *Münchener Theologische Zeitschrift* 29 (1978) 1-19.

3. AAS 60 (1968) 436-437, 9-10.

4. AUGUSTINUS, *De trin.*, lib.1, c.3, n.5; PL 42,822.

Dios mismo nos invita a la participación de su propia vida (Vaticano II)⁵, y la vocación del hombre consiste en la comunión con Dios⁶, la «koinonía» con las divinas personas (1 Jo 1,3). «Si alguno me ama, guardará mi palabra, y mi Padre le amará y vendremos a él y haremos mansión en él» (Jo 14,23).

Por eso la Trinidad se considera generalmente, por los menos en teoría, como el núcleo del misterio de nuestra Fe. Sin embargo, cuesta entrar en una relación viva con este misterio. La doctrina de la inhabitación de las personas divinas en el alma en gracia, tan vastamente fundamentada en los textos bíblicos, merece por tanto un interés especial.

Discusiones y cambios en la teología, a veces presentados con ruido, se desarrollaron durante bastante tiempo al margen del núcleo mismo de la teología, al margen del misterio de la Santísima Trinidad. Algunos teólogos pretendían ocuparse de una teología que estuviera más cerca de los problemas de la vida. El tratado «De Deo Trino» les parecía estar planteado sobre un fundamento de especulación abstracto-escolástico y se dedicaron a su investigación más bien de mala gana. Los teólogos liberales lo veían como un apéndice especulativo: superfluo, y sólo de algún interés para una élite de teólogos. Por consiguiente, los grandes impulsos le llegaron muchas veces a la teología de campos ajenos a la teología trinitaria: de la Cristología, de la Antropología, de la Eclesiología o de la doctrina de la Gracia.

El misterio trinitario nos hace ver la trascendencia y la majestad de Dios. Vemos la distancia que nos separa de El y esto aumenta nuestra reverencia para con El, sin que siempre se llegue a entenderlo a la vez como misterio de la cercanía de Dios a los hombres. Especialmente, la teología protestante seguía la tendencia de hablar del «Dios absolutamente diverso»; es decir, una teología que contempla a Dios sobre todo en su lejanía del hombre, visto como una estrella a años luz de distancia de nosotros. Este concepto de Dios no pone de relieve suficientemente la cercanía de Dios tal como la supone su entrega al hombre por la gracia.

Desde otro punto de vista, se exagera, por el contrario, la búsqueda de analogías de tipo antropomórfico: se buscan analogías no

5. VATICANO II, *Dei Verbum*, n. 2.

6. VATICANO II, *Gaudium et spes*, n. 19.

sólo en el ámbito de la psicología, sino también en el de la cosmología o incluso en el de la teoría de conjuntos, así como en el de las entidades sociológicas fundamentales: estado, sociedad, familia, etc...

Si la primera tendencia corría peligro de subordinar el misterio teológico a un planteamiento filosófico-racionalista, la segunda se orientaba demasiado a la antropología, tanto que la imagen de Dios quedaba humanizada en exceso.

El desarrollo de la teología trinitaria ha sido bastante controvertido en los últimos años. Hay quienes sostienen que la fe en la Santísima Trinidad carece de cualquier importancia práctica para el hombre moderno⁷; su contenido es juzgado como enigmático, y, como afirman los mismos autores, casi siempre da lugar a malentendidos.

Especialmente la teología protestante se inclina a reducir la importancia del tratado sobre la Trinidad a un papel gnoseológico o criteriológico o a una enseñanza que, a su vez, toma bajo su protección a la misma Fe; es decir un «mysterium logicum»⁸. Sin embargo, también la teología protestante da señales de valorar cada vez más dicho tratado. Es creciente el número de publicaciones sobre el particular⁹, sin que se pueda ver todavía una línea clara de pensamiento.

Indudablemente se notan hoy día problemas para hacer una referencia viva al misterio de la SS. Trinidad¹⁰. Como primer punto habría que resaltar un cristocentrismo mal concebido. La Sagrada Escritura, en cambio, pone clarísimamente de relieve cómo el misterio de Cristo está orientado hacia el Padre. Si la especulación teológica se limitara a la Persona de Jesucristo, no se conseguiría entrar con más profundidad en la misma vida íntima de Dios. En Cristo, sin embargo, se debe encontrar el rostro del Padre y la fuerza del Espíritu Santo. Respecto a su obrar humano, Cristo se concibe a sí mismo como sacramento de Dios, mediador del encuentro con el Padre. El

7. Cfr. Fr. SCHLEIERMACHER se ocupa de ella solamente al final de su dogmática: (*Der christliche Glaube*, Bd.2 [hrsg. von M. Radeker], Berlin 1960,471).

8. E. BRUNNER dice, que la teología trinitaria, «no es bíblica», «producto de la reflexión y no Kerygma» (*Dogmatik I*, ²Zürich 1953, 232,240,252); H. THIELECKE: «Formula defensiva» (*Der evangelische Glaube*, t.2, Tübingen 1973, 163).

9. Cfr. N.A. SMITS OFM Cap, *Trinitätslehre in der Zukunft*, en *Franziskanische Studien* 58 (1976) 240. Bibliografía n. 8.

10. Cfr. Fr. MARINELLI, *Personalismo trinitario nella storia della salvezza (Rapporti tra la SSma. Trinità e le opere ad extra nello Scriptum super Sententiis di San Tommaso, Spiritualitas X*, Roma 1969; *Estado actual del tratado «De Trinitate» en los estudios teológicos*, en *Estudios trinitarios* 5 (1971) 3-114.

amor a Cristo debe llevarnos hacia el conocimiento y el amor al Dios Trino. Por lo tanto, todo cristocentrismo debe ser, al mismo tiempo, teocéntrico.

Un segundo problema se presenta con el lenguaje y conceptos, que por motivos metodológicos resultan excesivamente abstractos. Como el uso frecuente de conceptos abstractos parece ser ajeno a las realidades de la vida, fácilmente se llega a la conclusión de que el análisis del misterio trinitario es un lujo que sólo puede permitirse una cierta aristocracia teológica. De vez en cuando aparecen así signos de resignación de pasividad frente a dicho planteamiento. Incluso hay algunos con una cierta actitud negativa (como por ejemplo en los tiempos de la redacción del «Liber de imitatione Christi»). En lugar de llenar de vida los conceptos o esforzarse en presentar el misterio de una manera concreta, había una especie de resignación; se identificaba el concepto de «misterio» con un freno a la especulación y penetración intelectuales y se exhortaba a la contemplación de las llagas de Cristo Redentor, dejando aparte la teología especulativa.

También autores católicos¹¹ fueron influidos por el Protestantismo en el que, a veces, la teología de la Trinidad es concebida como una especie de matemática para entendidos (un ejemplo puede ser la afirmación del joven Ph. Melanchton¹²: «Adoremus los misterios de la divinidad; esto es de más importancia que investigarlos») J. Feiner y L. Vischer¹³ declaran en su libro: «Neues Glaubensbuch», que el capítulo de la Trinidad es más o menos supérfluo; G. Hasenhüttl¹⁴ afirma, que todo sería una «construcción de pensamiento», una pura idea. Para J. Moltmann¹⁵, en su libro «El Dios crucificado», la Trini-

11. E. SCHILLEBEECKX, (*Jesús. Geschichte von einem Lebenden*, ²Freiburg 1975, 593): «Teología de tercer grado»; W. KASPER (*Jesus der Christus*, Mains 1974, 207), exige una amplia revisión del concepto de Dios; muchas veces habla de la historicidad y «Entsubstantialisierung» de este concepto recuperadas en la edad moderna (p. 216f.) y acentúa solamente un entendimiento funcional de la filiación de Jesús (192 f.).

12. Ph. MELANCHTHON: «Mysteria divinitatis rectius adoraverimus quam investigaverimus», *Loci theologici* I, prima aetas (1521), *Corpus Reformatorum*, vol. 21, ed. H.E. Bindseil, Braunschweig 1854, 84.

13. Cf. J. FEINER, L. VISCHER, *Neues Glaubensbuch. Der gemeinsame christliche Glaube*, Freiburg i. Br. 1973 (como la crítica de H. Riedlinger, en *Anzeiger für die katholische Geistlichkeit*, 83 [1974] 306-310).

14. G. HASENHÜTTL, *Kritische Dogmatik*, Graz 1979, 112-113.

15. J. MOLTANN, *Der gekreuzigte Gott. Das Kreuz Christi als Grund und Kritik christlicher Theologie*, ²München 1973, (cfr. también la crítica de L. SCHEFFCZYK, *Glaube als Lebensinspiration*, Einsiedeln 1980, 140, f.; y de J.H. NICOLAS, in *Revue*

dad se une completamente al proceso del mundo; el lazo de unión es la cruz. Es el proceso del mundo que se hace perceptible en la cruz, no algo natural o personal; un proceso idéntico con Dios y su «devenir». La Trinidad no es más que una historia grandiosa. La influencia de G.W.F. Hegel es obvia.

Pero hay algunos protestantes, como K. Barth¹⁶ y C. Welch¹⁷ que tienen una postura menos escéptica. Su intención es alejarse de la teoría pura de Kant y especialmente de Schleiermacher, que había dicho: «En sentido literal no se puede sacar nada de la teología de la Trinidad para la vida práctica, incluso si uno tiene la ilusión de haberla entendido. Cuánto menos, si uno se da cuenta que sobrepasa cualquiera de nuestros conceptos»¹⁸.

Un tercer problema lo representa un naturalismo erróneo en la doctrina de la gracia. Supone que el obrar divino en el alma cristiana depende primeramente de las condiciones y presupuestos naturales y no corresponde al destino sobrenatural de nuestra filiación divina. Esta teoría no puede imaginar que el Espíritu Santo trasciende el ámbito de las leyes naturales-psicológicas. Exagera la adaptación de la gracia a la naturaleza y malentendiendo el sentido de lo sobrenatural. La medida de la gracia no es el hombre, sino Dios; su raíz es divina, y su fin no es una perfección de corte humanístico, sino la filiación divina, la elevación del alma a Dios. La gracia no se agota en lo natural, sino que es principio de la vida eterna¹⁹.

Por otra parte, en el ámbito de la filosofía actual²⁰ se afirma muchas veces un acceso a la divinidad mediante los caminos secretos de la experiencia inmanente. Se dice que existe una conciencia fundamental de nuestra propia existencia, en la cual se nos daría a la vez un cierto contacto o una presencia inmediata de la trascendencia. Así piensan por ejemplo muchos filósofos existencialistas, desde Kierkegaard y Jaspers hasta Gabriel Marcel, Lavelle etc. Según Kierkegaard

Thomiste 78 [1978] 271-292); J. MOLTSMANN, *Gedanken zur «trinitarischen Geschichte Gottes»*, en *Evangelische Theologie* 35 (1975) 209 f.

16. K. BARTH, *Kirchliche Dogmatik*, I, 1 ⁷Zürich 1955, 326 f.

17. C. WELCH, *The Trinity in Contemporary Theology*, London 1953.

18. Fr. D. SCHLEIERMACHER, *Glaubenslehre*, Berlin 1821 § 170 (cita según L. SCHEFFCZYK, *Schwerpunkte des Glaubens*, Einsiedeln 1977, 157); I. Kant, *Der Streit der Fakultäten* A 50,57.

19. THOMAS, II-II, q.24, a.3, ad 2.

20. T. URDANOZ OP, en *Revista española de Teología* 6 (1946) 465; D. GRACIA, *El tema de Dios en la filosofía de Zubiri*, en *Estudios Eclesiásticos* 56 (1981) 61-88.

la conciencia de la propia existencia coloca ya al hombre en la presencia de Dios, pues existir, en su radical dimensión, significa estar delante de Dios. Según Jaspers nuestra existencia se abre a la trascendencia por una razón fundamental: el problema de la iluminación del ser o de la realización de la propia existencia no es otra cosa que la búsqueda afanosa de la trascendencia. Según Zubiri la experiencia existencial nos abre el camino a Dios en uno mismo, «descubre» a Dios como «patente» en el ser del hombre.

Todos estos intentos son ilusorios y vanos. Dios no se manifiesta en su presencia inmediata; El mismo permanece como Dios escondido (cfr. Is 45,15; 1 Tim 6,16). Pero la inquietud filosófica es una muestra de que el hombre se acerca a Dios en su búsqueda. Realmente, la más íntima y duradera presencia de Dios en el hombre se conoce solamente por la revelación y constituye el secreto fundamental de la vida cristiana. Se trata del mismo misterio de la inhabitación de la Trinidad, que se atribuye también, de manera particular, al Espíritu Santo.

II. MAGISTERIO Y TRADICION ESPIRITUAL DE LA DOCTRINA DE LA INHABITACION

Para poder navegar en el confuso *mare magnum* de opiniones que hoy se autodefinen como doctrinas trinitarias, se pueden encontrar normas de orientación en algunas declaraciones de la Santa Sede. Ya el Concilio Vaticano I rechazó un evolucionismo trinitario (tal como lo defiende hoy E. Jüngel)²¹: el Hijo y el Espíritu Santo no son elementos de un proceso evolutivo. El Papa León XIII desarrolló ampliamente el tema de la inhabitación del Espíritu Santo en su Encíclica «*Divinum illud munus*» (1897)²². El Papa Pío XII declara en su Encíclica «*Mystici Corporis*» (26.6.1943), que el entendimiento y la explicación de la doctrina de la inhabitación tiene sus dificultades y oscuridades debido a la debilidad del espíritu humano (*multis velaminibus obtecta*); pero que, sin embargo, la investigación correcta puede

21. VATICANUM I: Deus est «incommunicabilis substantia spiritualis» (DS 3001). E. JÜNGEL, *Gottes sein ist im Werden*, Tübingen 1975.

22. LEO XIII, *Divinum illud munus*, 9.5.1897; AAS 29 (1897) 664-658.

conseguir frutos valiosos y un progreso verdadero, sin hacer concesiones al panteísmo²³.

Una comisión de cardenales declaraba²⁴ en 1968 que los teólogos no deberían considerar la doctrina trinitaria tan sólo en el marco de la economía de la salvación, es decir, en cuanto las tres personas divinas se revelan en la historia, sino también en el de la vida íntima de Dios.

El Concilio Vaticano II confirmó la doctrina tradicional del Espíritu Santo como alma de la vida de la Iglesia²⁵, la relativa a los dones jerárquicos y carismáticos²⁶ y la doctrina de la subordinación de los carismas²⁷.

En el Credo del pueblo de Dios (30.6.68) tenemos una declaración del Magisterio ordinario y universal. Las primeras palabras de este Credo se refieren a la Trinidad, y el acento recae en la trascendencia de Dios. La salvación del hombre consiste en una participación de la bienaventuranza íntima de Dios.

Tenemos también, por último, la declaración de la Sagrada Congregación para la Doctrina de la Fe del 21.2.1972, refutando una especie de agnosticismo teológico en algunas teorías trinitarias modernas²⁸.

La minusvaloración actual de la doctrina trinitaria tradicional se complace en afirmar que anteriormente apenas existía interés alguno por la consideración económica de la Trinidad, por sus relaciones prácticas con el hombre y la vida concreta cristiana, y que una inauténtica concepción ontológica-helenística, empezando con San Agustín y Sto. Tomás, sustituía el personalismo bíblico. Sin duda esta objeción no es válida; porque, desde la patrística, fue precisamente la economía el punto de partida para llegar a una teología de la vida intratrinitaria, y su relación a la vida práctica se desarrolló precisamente en la doctrina de la inhabitación de la Trinidad en el hombre en gracia. No puede ignorarse, por ejemplo, la influencia que tuvo el pseudo Dionisio para Sto. Tomás, y las concepciones histórico-económicas de D. Petavio (+ 1659), L. Thomasin (+ 1693), G. Pas-

23. PIUS XII, *Mystici corporis*, AAS 35 (1943) 193-248, 230s.

24. AAS 60 (1968) 96 § 9.

25. VATICANUM II, *Ad gentes*, 4.

26. VATICANUM II, *Lumen gentium*, 4; 7.

27. 1 Cor 14; *Lumen gentium*, 7.

28. AAS 64 (1972) 237-241.

saglia, J.H. Möhler, A. Staudenmaier, etc.²⁹. No solamente los Padres griegos hablan de la inhabitación. Según S. Agustín, las palabras bíblicas templo, trono, cielo o rayo de Dios, por ejemplo, tienen un sentido más profundo, si se refieren a la cercanía especial del alma del justo a Dios³⁰.

Tenemos testimonios explícitos de piedad litúrgica trinitaria en San Policarpo (+ 156), con su oración durante el martirio, que tiene la estructura de las anáforas litúrgicas; en el padre de Orígenes, que abraza a su hijo movido por la Trinidad que inhabita en su alma, como refiere Eusebio; en Hilario de Poitiers (+ 367), San Patricio de Irlanda (+ 461), el autor de las oraciones Loricæ, Nicetas de Remesiana (+ p.4 14), quizás autor del *Te Deum*, Cesáreo de Arlés (+ 542), a quien se atribuye el *Symbolum Quicumque*, Leandro (+ 600), Isidoro de Sevilla (+ 636), Juan de Mata, el fundador de los trinitarios (+ 1213).

Hay eminentes ejemplos de experiencia espiritual de la Trinidad en Hildegard de Bingen (+ 1179), Gertrudis de Helfta (+ 1302), Angela de Foligno (+ 1309), Nicolás Von der Flühe (+ 1487), Juan Ruysbroeck (+ 1581), Santa Catalina de Siena, San Juan de la Cruz, Santa Teresa³¹ (+ 1582), María de la Trinidad, Sor Isabel de la Trinidad, María de la Encarnación (+ 1672)³², Anna Maria Taigi (+ 1837), Vicente Palotti (+ 1850), Isabel de la Trinidad (+ 1906). El profesor F. Holböck³³ ha coleccionado muchos documentos sobre la espiritualidad trinitaria de los santos a lo largo de los siglos, espiritualidad que tuvo gran influencia en la Iglesia.

III. INHABITACION Y VIDA DE GRACIA

La teología distingue la presencia por inhabitación de Dios trinitario de otras maneras de presencia de Dios.

De la presencia de inmensidad, por su esencia infinita, su omnipresencia y su omnipotencia. Si Dios es la plenitud del ser infinito, es

29. Cfr. Fr. MARINELLI, *l.c.* p. 14.

30. AUGUSTINUS, *Ep.* 187, 5, 16; PL 33, 837. Cfr. A. TURRADO, *o.c.*

31. Cfr. G. M. BERTRAND, *Dict. de Spiritualité* 7 (1969) col. 1759-1762.

32. *Idem*, col. 1762-1767.

33. F. HOLBÖCK, *Ergiffen vom dreieinigen Gott. Trinitarische Heilige aus allen Jahrhunderten der Kirchengeschichte*, Stein a. Rhein 1981.

también el ser inmenso, sin límite; está en todo lugar, sin restricción a un lugar particular; conserva la existencia de todos los seres finitos moviéndola a sus operaciones como Causa Primera.

De la presencia en el pueblo elegido. Donde Dios obra de una manera más perfecta, allí también está más presente. Al pueblo electo de Israel se manifestaba con teofanías públicas, con su conversación amistosa (Exod. 33,11), y protección especial. En este pueblo busca siempre de nuevo una mansión santa (Exod. 29), y opera con su Espíritu. Lo mismo hace sobreabundantemente en la Iglesia de la Nueva Alianza, que nunca pierde su santidad inmaculada.

De la presencia personal e hipostática, que es algo propio y específico de la sola Persona de Cristo. El Logos, la segunda Persona de la Trinidad, no habita en Cristo como en un templo, sino que es una Persona, que ha asumido la naturaleza humana. Por eso Cristo es una Persona divina y no humana. La voluntad de un santo no puede ser asumida por la unidad del «suppositum» del Espíritu Santo³⁴.

De la presencia eucarística. Esta se refiere directamente, sólo al cuerpo de Cristo, que existe siempre allí, donde efectúa la transubstanciación del pan; indirectamente se refiere a todas las Personas de la Trinidad, que están presentes «per concomitantiam».

De la presencia por la visión de Dios en la eternidad, que presupone el «lumen gloriae» en el alma.

Hablar de vivir en la presencia de Dios no significa para el cristiano solamente un recuerdo de la omnipresencia de Dios. Esta sería accesible sin revelación divina especial. Por la fe percibimos más: algo de la proximidad extraordinaria del justificado a Dios por la inhabitación. Hay aquí una diferencia esencial con respecto a la omnipresencia, como afirma ya San Agustín³⁵: «Cum Deus ubique sit totus, non tamen in omnibus habitat». Lo mismo afirma Santo Tomás³⁶. No basta la explicación de Vázquez, para quien la diferen-

34. THOMAS, *In Sent.*, dist. 17, q.1, a.1: «Dicunt enim (quidam) quod sicut Filius univit sibi naturam humanam solus, quamvis sit ibi operatio totius Trinitatis, ita Spiritus Sanctus solus unit sibi voluntatem, quamvis ibi sit operatio totius Trinitatis. Sed hoc non potest stare; quia unio humanae naturae in Christo terminata est ad unum esse personae divinae; et ideo idem actus numero est personae divinae et naturae humanae assumptae. Sed voluntas alicuius sancti non assumitur... in unitatem suppositi Spiritus Sancti».

35. Augustinus, *Ep.* 187, 5, 16; PL 33, 837.

36. Thomas, *In II Cor.*, cap. 6, lect. 3: «Licet Deus in omnibus rebus dicatur esse per praesentiam, potentiam et essentiam, non tamen dicitur in eis habitare, sed in

cia esencial se refiere solamente a los efectos y no al modo de la presencia de Dios.

Otra consideración importante sería la siguiente: el hecho de la inhabitación no puede ser identificado con la conciencia o reflexión sobre este tema. Aunque un cristiano no sepa nada de la presencia de Dios por la gracia, Dios puede operar en él, para que sea más templo de Dios. Así afirma San Agustín: «Non percipiebant cognitione Spiritum sanctum... qui habitat in eis... Habitare et in talibus dicitur, quia in eis occulte agit, ut sint templum eius; idque in proficientibus et proficiendo perseverantibus perfectit»³⁷.

La presencia de Dios por gracia e inhabitación consiste en una presencia especial, que Dios efectúa en el alma justificada. La presencia de inmensidad es presupuesta, pero no idéntica con esta presencia por gracia, porque es común a todos los seres creados. Con la presencia de inmensidad solamente, no podría decirse que Dios habita en el alma como en su templo; la presencia por gracia incluye la relación de paternidad y amistad especial. Sólo la gracia manifiesta un modo singular de estar Dios en las cosas³⁸. Este modo especial de estar presente en el alma no comprende siempre el conocimiento actual y amor sobrenaturales, que son efectos de la gracia y suponen ya la presencia de Dios en el alma. «No se requiere que haya allí conocimiento

solis sanctis per gratiam. Cuius ratio est... Deus est in omnibus rebus per suam actionem, in quantum coniungit se eis, ut dans esse et conservans in esse. In sanctis autem per ipsorum operationes, quae attingunt Deum et quomodo comprehendunt ipsum, quae est diligere et cognoscere». Cf. I, Sent., dist. 14, q.2, a.1, q.1, a.2 ad 1,2,3; q.3, a.2 ad 4; dist. 15, q.4, a.1 ad 2,3; dist. 37, q.1, a.2.

«Respondeo dicendum, quod divinae personae convenit mitti, secundum quod novo modo existit in aliquo; dari autem, secundum quod habetur ab aliquo; neutrum autem horum est nisi secundum gratiam gratum facientem. Est enim unus communis modus quo Deus est in omnibus rebus per essentiam, potentiam et praesentiam, sicut causa in effectibus participantibus bonitatem ipsius. Super istum modum autem communem est unus specialis, qui convenit creaturae rationali, in qua Deus dicitur esse sicut cognitum in cognoscente et amantum in amante. Et quia cognoscendo et amando creatura rationali, sed etiam habitare in ea, sicut in templo suo» (I S. Th., q.43, a.3).

«Respondeo dicendum quod Deus dicitur esse in re aliqua dupliciter: Uno modo per modum causae agentis, et sic est in omnibus rebus creatis ab ipso. Alio modo, sicut objectum operationis est in operante, quod proprium est in operatione animae, secundum quod cognitum est in cognoscente et desideratum in desiderante. Hoc igitur secundo modo Deus specialiter est in rationali creatura, quae cognoscit et diligit illum actu vel habitu. Et quia hoc habet rationalis creatura per gratiam, ut infra patebit (I. q.43, a.3) dicitur esse hoc modo in sanctis per gratiam» (I S. Th. q.8, a.3; Cfr. In I Sent. dist. 37 q.1, a.2; In 2 Cor. 6 lect. 3).

37. AUGUSTINUS, *Ep.* 187, 5, 17; 8, 76-77; PL 33, 838, 842.

38. THOMAS I, q.8, a.3, ad 4.

actual, sino solo habitual»³⁹. Dios mismo se da al alma y está personal y substancialmente presente en ella, haciéndola participe de su vida divina, para ser poseído por ella por el conocimiento y amor.

La criatura, por la filiación divina sobrenatural, deja de ser extraña o advenediza y es constituida, por la adopción, en familiar de Dios (cfr. Eph. 2,19). Esta adopción ontológica —no solo de nombre (1 Jo 3,1)—, supone un auténtico nuevo nacimiento *ex Deo* (cfr. Jo 1,15).

El dogma de la inhabitación del Espíritu Santo en las almas justas no es solamente el fundamento de la teología de los dones, sino de toda la vida espiritual y mística. La Iglesia canta que el Espíritu Santo habita en el alma como su «dulce huesped», la mueve y gobierna con suaves impulsos, haciéndola adquirir conciencia de su unión con la Trinidad. Sin que la Trinidad habite en el alma, no podrían existir sus dones, porque sin unión sobrenatural con Ella no podría mover al alma de una manera libre y vital. Por la inhabitación queda el alma toda endiosada, viviendo en Dios y de Dios más bien que en sí y de sí misma, en una santificación sobrenatural.

El Evangelista San Juan dice: «Si nos amamos mutuamente, Dios permanece en nosotros y su caridad en nosotros es perfecta. En esto conocemos que permanecemos en El y El en nosotros, porque nos ha dado de su Espíritu» (1 Jo 4, 12-13). Por eso, no es sólo que se nos regalen la gracia, la caridad y otros dones, sino que el Espíritu Santo personalmente viene y produce sus efectos, convirtiéndonos en templos donde El habita (1 Cor 6,19). Más no sólo el Espíritu Santo, sino también el Padre y el Hijo vienen al alma justificada por la gracia divina. No pueden separarse las tres Personas divinas. Cristo mismo dice expresamente: «Si alguno me ama, guardará mi palabra, y mi Padre le amará, y vendremos a él y haremos mansión en él» (Jo 14,23).

Santo Tomás afirma que, con la presencia de Dios en el alma se produce la gracia como se ilumina la atmósfera con la luz del sol⁴⁰. Según S. Buenaventura, la fe y la Escritura nos obligan aceptar, que el Don increado, Dios inabitante, está presente en las almas de los

39. THOMAS *I Sent*, d.15, q.4a 1 ad 1.

40. THOMAS, III, q.7, a.13c.

justos como causa efectiva de la regeneración, adopción y vivificación⁴¹.

La cuestión de la inhabitación se estudia generalmente en el tratado de la gracia; muchas veces como consecuencia de la vida de la gracia. Pero bajo otro aspecto, la venida de las Personas divinas al alma es la causa de la santificación⁴² (ex parte agentis et finis) (cfr. Rom 5,5: «per» Spir. S.) Esta última consideración según la doctrina de Santo Tomás tiene prioridad absoluta⁴³.

Por eso se debería hablar frecuentemente tanto de ella, como de la gracia santificante misma. Porque allí donde hay gracia santificante se da también la inhabitación de las divinas Personas. La gracia santificante y el misterio de la inhabitación están estrechamente ligados. Si entra una luz en una habitación, las paredes de esa habitación se iluminan. Si las divinas Personas, es decir, la gracia increada, llegan a nosotros como fuente de la luz, se ilumina el interior del alma con su efecto, la gracia creada⁴⁴. Y si se posee la gracia, entonces también está presente su fuente, es decir las tres divinas Personas. El Espíritu increado de Dios se regala en la gracia creada de la misma manera

41. «Fides et Scriptura determinat... quod absque dono increato, quod est Spiritus Sanctus, homo non potest fieri Deo acceptus nec assumi in adoptionem filiorum Dei. Et ideo omnes recte intelligentes concedunt in iustis gratiae donum, et credunt etiam, in eis esse donum increatum, quod est Spiritus Sanctus... Necessarium enim est quod vivificatio et reformatio ab aliquo sit sicut ab efficiente, et ab aliquo sicut ab informante. Et quoniam nec est possibile nec decens, Deum esse formam perfectivam alicuius creaturae; ideo praeter donum increatum, quod comparatur ad hos actus (vivificandi et reformandi) tanquam principium effectivum, conveniens est et opportunum ponere donum creatum per quod anima informatur... Et ideo secundum hanc positionem comparatur ipsa gratia creata influentiae luminis, et principium eius (Spiritus Sanctus) comparatur soli. Unde et Scriptura vocat Deum sive Christum solem iustitiae, quia sicut ab isto sole materiali influit lumen corporale in aera, per quod aer formaliter illuminatur; sic a sole spirituali, qui Deus est, influit lumen spirituale in animam a quo anima formaliter illuminatur et reformatur et gratificatur et vivificatur». BONAVENTURA, In 2 Sent. d.26 a. unic. q.2 concl. (ed. Quaracchi, 2, 635 s.).

42. «... ipsae personae divinae quadam sui sigillatione in animabus nostris relinquuntur quaedam dona, quibus formaliter fruimur, scilicet amore et sapientia» (THOMAS, In I Sent. d.14, q.2 a.2).

43. In I Sent. dist. 14, q.2, a.1 sol.2: «ordo aliquorum secundum naturam potest dupliciter considerari. Aut ex parte recipientis et materiae, et sic dispositio est prior quam id quod disponit; et sic per prius recipimus dona Spiritus Sancti quam ipsum Spiritum Sanctum, quia per ipsa dona recepta Spiritui Sancto assimilamur. Aut ex parte agentis et finis; et sic quod propinquius erit fini et agendi dicitur esse prius; et ita per prius recipimus Spiritum Sanctum quam dona eius, quia et Filius per amorem suum alia dona nobis donavit. Et hoc est simpliciter prius». Prefiere explicar la gracia por la inhabitación y no al revés. (Robertus a S. Theresia a Jesu infante OCD, De inhabitacione s. trinitatis doctrina s. Thomae in scriptis super Sententiis, Romae 1961).

44. Cfr. Ch. JOURNET, *Vom Geheimnis der Gnade*, Fribourg 1962, 29.

que el sol se transmite en su rayos. El Don increado, el Espíritu Santo, y el don creado, la gracia santificante, se regalan a la vez. Los santos tenían conciencia y experimentaban la riqueza de esta vida sobrenatural, con frecuencia, de manera inmediata y penetrante. Sus almas no estaban todavía fortalecidas por la luz de la gloria, y por eso tenían la impresión de no poder soportar el peso de la cercanía de las Personas divinas. En cada comunión eucarística la gracia y la inhabitación se hacen al mismo tiempo más fuertes en nosotros, grabándose más profundamente las huellas de la Trinidad.

En este contexto es de gran importancia tener en cuenta la excelencia de la Virgen Santísima. Las palabras del ángel «llena eres de gracia» han inspirado a Sto. Tomás las líneas maestras de su Mariología⁴⁵, que luego desarrollará en su comentario al texto del mensaje del «Angelus». La relación íntima de la Virgen a Dios, que inhabita en su alma, tiene su expresión en aquel «el Señor es contigo».

En la «Salve» se la saluda como a aquella que ya antes de la concepción ha sido elegida para ser morada del Hijo eterno: «Ut dignum Filii tui habitaculum effici mereretur». En el «Regina Caeli» se dice expresamente: «Quia quem meruisti portare». Su relación con el Hijo de Dios se compara con frecuencia con un matrimonio espiritual, y S. Tomás resalta que ella, en el momento de la Anunciación, declara su «fiat» en nombre de todo el genero humano⁴⁶.

IV. ALGUNAS CONSECUENCIAS PRACTICAS

El hombre no puede llegar a Dios con la construcción de torres babilónicas, por auto-realización autónoma, o como lo quería Prometeo, sino solamente porque Dios se ha encarnado en Cristo como mediador: «Nemo ascendit, nisi qui descendit...» (cf. Jo 3,13).

La mayor proximidad a Dios, —si dejamos de lado la unión hipostática que solamente se realiza en una Persona divina—, se da por la inhabitación. Esta inhabitación está necesariamente unida, según Santo Tomás, con la gracia santificante, y con ninguna otra cosa. No bastan, para que se realice esta proximidad, los milagros, la

45. Cfr. III, q.27, a.5.

46. Cfr. III, q.30, a.1.

sola gracia de la fe, el mero amor actual a Dios y al prójimo. La gracia de la fe sería posible también en un pecador. Los milagros extraordinarios presuponen a Dios como creador, que está presente por su omnipotencia... Pero solamente por la gracia santificante puede el hombre poseer a Dios, gozar de él (frui) por el conocimiento y amor⁴⁷; solamente por la gracia santificante tiene la potestad de disfrutar de las divinas Personas. La inhabitación significa algo permanente, habitual y sobrenatural y no una suma de nuestros actos naturales.

Eso significa una gran sobriedad para la vida religiosa. Nos protege de un inmanentismo naturalístico existencialista y también de una sobreestimación de los fenómenos extraordinarios de la vida religiosa porque la gracia es, en principio, inexperimentable; podemos así juzgar de la curiosidad y búsqueda exagerada de milagros, que siempre es un peligro en tiempos extraordinarios. Nuestra vida tiene que ser escondida con Cristo en Dios (Col 3,3).

Según la célebre fórmula de S. Tomás de Aquino el hombre justificado puede llegar a tener una «cognitio quasi experimentalis» de la inhabitación de las tres divinas Personas en su alma⁴⁸. Pero para que la misión imperceptible de las Personas divinas llegue a feliz término en el alma, se exige más que una mera fe informe (Fides informis); la fe debe estar acompañada del amor sobrenatural y de la disposición de ánimo que está íntimamente unida con este amor. De ese conocimiento, unido con el amor, y sólo por esta razón, se dice que es «experimentalis cognitio». Es parte de la sabiduría; sólo la unión efectiva con Dios por el amor sobrenatural proporciona el fundamento necesario para conocer a Dios y a sus creaturas en el orden establecido por él. Los santos y místicos han comprobado esto desde los primeros siglos.

En la audiencia del 4.4.84, Juan Pablo II explicaba la inhabitación del Espíritu Santo con un lenguaje teológico que vive de los textos correspondientes de la Sagrada Escritura, y explica los efectos felices para la vida del cristiano⁴⁹: «Si vivimos del Espíritu, marchemos también según el Espíritu (Gal. 5,25)...

47. Thomas I, q.43, a.3.

48. Cfr. A. COMBES, *Sicut cognitum in cognoscente et amatum in amante. Essai d'exégèse thomiste*, en *Miscellanea Antonio Piolanti* (Lateranum) Roma 1963-64 S. 111-137; R. MORETTI OCD, *Trinità e vita soprannaturale nella sintesi di San Tommaso*, en: *San Tommaso e l'odierna problematica teologica*, (Studi Tomistici 2), Roma 1974, 248-260; J. CORDERO, *La imagen sobrenatural de Dios en el hombre viador según Santo Tomás de Aquino*, Salamanca 1966.

49. Juan Pablo II, *L'Osservatore Romano*, 5.4.84 (edición alemana del 13.4.84).

El catecismo nos enseña a hablar de «gracia habitual» es decir, de una vida nueva y divina que nos es dada. Esta hace presente en nosotros al «Espíritu de Cristo» (Rom 8,9), el cual nos «asemeja» al Señor Jesús (cfr. Rom 8,29), a fin de que en la fraternidad eclesial reencontrada (cfr. 1 Cor 2,11) podamos «repetir» en nosotros (cfr. Efes 2,3-6) el misterio de la muerte y de la resurrección del Redentor, recuperando y revalorizando de este modo y con matices nuevos la componente auténticamente humana de la existencia.

No se trata, pues, de «algo» que se nos aplica como desde el exterior. En el creyente pecador y perdonado retorna a «habitar» el Espíritu Santo (cfr. Rom 8,11; 1 Cor 2,12; 3,16; 16,19; 2 Cor 3,3; 5,5; Gal 3, 2-5; 4-6) tal como nos había prometido el Señor Jesús (cfr. Juan 4,15-17), mejor dicho, vuelve a «habitar» Cristo mismo con el Padre (cfr. Juan 14,23; Apoc. 3,20).

Y una tal presencia no deja de producir felices consecuencias sobre el ser y el actuar del fiel liberado de la culpa mortal. El es de nuevo transformado íntimamente, ontológicamente cambiado, hasta volver a ser «criatura nueva» (Gal. 6,15), participe de la naturaleza divina (cfr. 2 Ped. 1, 3-4), singularmente «marcada» y modelada a imagen y semejanza del Hijo de Dios (cfr. 1 Cor. 12,13; 2 Cor. 1,21-22; Efes. 1,13; 4,30).

Más aún: el fiel liberado de la culpa mortal adquiere nuevamente un nuevo principio de acción, el mismo Espíritu, de modo que se hace capaz de un conocimiento y de una voluntad nuevos según Dios (cfr. Jo 3,1-2; 4,7-8); vive para el Padre como Cristo (cfr. Jo 6,58), ora (cfr. Rom 8,26-27), ama a los hermanos (cfr. 1 Cor 12,4-11; Jo 13,34), espera la «herencia» futura (cfr. Rom 8,17; Gal 4,7; Tim 3,7), «dejándose guiar por el Espíritu», como nos asegura San Pablo en la Carta a los Gálatas (cfr. 5,18).

Los textos bíblicos sobre la inhabitación de las tres Personas divinas en el alma pueden ser mal entendidos de manera racionalista o también antropomórfica. Tanto el exégeta racionalista como el teólogo existencialista ven en los párrafos correspondientes de la Escritura sólo expresiones de una subjetiva «experiencia de la gracia» (Chiffre), que expresa nada más que una función de nuestra conciencia (F. Buri, P. Tillich). No son capaces tales expresiones, dicen, de dar un concepto real de la unión del hombre con el Dios trascendente. Se comprende pues, que sus posiciones se acerquen bastante al modalismo⁵⁰.

50. H. Braun, E. Metzger, G. Otto: Dios no es algo personal, sino solamente

También caben interpretaciones equivocadas en el sentido antropomórfico. La presencia de Dios podría ser entendida como una cercanía local o también, como resultado de esta cercanía, al modo de una adaptación vital. Sin embargo, la mera coexistencia también se da en la materia inanimada, y la adaptación sensitiva existe igualmente en el mundo de los animales. A la naturaleza espiritual de la persona del hombre, en cambio, corresponde también una presencia personal incluyendo actos de conocimiento intelectual y actos de amor.

Las tres Personas divinas viven en estrecha unión: una con la otra y en la otra («sicut cognitum in cognoscente et amatum in amante») (cfr. Mt 11,27; Jo 10,15; 17,24). En este conocimiento eterno e infinito del Verbo divino, y en el Amor del Espíritu Santo, pueden ser recibidos los justificados, aquellos que han sido predestinados a ser conformes a la imagen del Hijo... (cfr. Rom 8,29).

Con la inhabitación en el alma no se significa, por tanto, un concepto de relación local, o sensitiva, ni tampoco otras relaciones meramente naturales, que no pueden ser aplicadas a nuestra relación con Dios. La Revelación misma nos indica cómo la vida dentro de la Trinidad se manifiesta en nosotros a través de Cristo: «Sicut tu Pater in me et ego in te...» (Jo 17,21).

Sólo la «analogia fidei», no solamente la semejanza de palabras, nos hace llegar a un conocimiento más profundo del misterio⁵¹.

La inhabitación de la Trinidad es un impulso muy fuerte para adelantar en el camino de la perfección. San Agustín habla de cómo la casa tiene que estar limpia por motivo de la visita de un amigo: «Munda cor quantum potes: id age, id operare. Et ut ille mundet, ubi maneat, roga, supplica, humiliare»⁵². Cristo es el más fuerte y expulsa a Satanás, sustituye la amargura por la alegría espiritual y la consola-

«Geschehen der Liebe»; J. Moltmann: «el futuro»; W. Pannenberg: «Erfahrene Sinntotalität»; A. Jäger: «Das Ungedachte allen Denkens»; G. Hasenhütl: «eine Idee», «gedankliche Konstruktion».

51. Cfr. M. T. L. Penido, *Le rôle de l'analogie en théologie dogmatique*, Paris 1931, 63-73.

52. «...Quidquid ibi vides quod displicet Deo, tolle inde. Venire ad te vult, Deus; Dominum ipsum Christum audi: Ego et Pater veniemus ad eum, et mansionem apud eum faciemus (Jo 14,23). Ecce quid promittit Deus. Si ego promitterem venturum me in domum tuam mundares eam: Deus in cor tuum venire vult, et piger es ei domum mundare? Non amat habitare cum avaritia, cum muliere immunda... superbia... ambitio, invidentia...» (AUGUSTINUS, *Sermo* 261, 5, 5-6, 6 PL 38, 1205).

ción: «Venit ille, alligavit fortem vinculis passionis suae: intravit in domum eius, id est, in corda eorum ubi ipse habitabat, et vasa eius sua... Impleverat ergo nos ille tamquam vasa sua: Dominus autem arripuit. Nos sumus vasa. Ista impleverat ille amaritudine noster arripiens vasa eius et sua faciens, fugit amaritudinem, implevit dulcedine»⁵³. La caridad es el cimiento para las piedras vivas del único templo de Dios: «Iunctura lapidum viventium caritas est»⁵⁴.

La conciencia del misterio de la inhabitación divina en nuestras almas estuvo muy viva en los cristianos desde los primeros siglos. De él hacían como el centro de toda su vida cristiana, como la mártir Lucía, cuando contestaba al tirano: «Los que viven casta y piadosamente son templos del Espíritu Santo». De allí (cfr. 2 Cor 6,16) sacaban esfuerzo para sus combates, luz para la doctrina, normas y esperanza para sus obras, cariño y veneración para el prójimo.

Las criaturas pueden tener una mutua experiencia, sobre todo externa. Pero el conocimiento místico y el amor perfecto se obtienen por experiencia interna, más perfecta, con intuición personal. La física y la química dicen algo de la sangre, de su color, de sus elementos etc.; pero lo que es la sangre viva se entiende solamente, si se ve en su unión con el corazón, la circulación vital, el alma etc., y no como cosa muerta aislada. La sacralidad de una catedral no se encuentra gracias al mero análisis de los muros y piedras; necesitamos un sentido superior de entendimiento. Dios nos da una «cognitio quasi-experimentalis», y en este sentido viva, de experiencia interna, de la inhabitación divina.

Algunos presuponían erróneamente, que los santos en el cielo contemplan la Trinidad como una película, desde fuera, y que ellos mismos quedan totalmente separados de esta vida infinitamente perfecta. La reacción a semejante postura era la hipótesis de que la Trinidad misma en la vida trinitaria se verificaría como un proceso. Según esta teoría Dios Padre experimenta en Jesús y en nosotros un profundo dolor, una alteración, y una nueva vitalidad, que vence el sufri-

53. AUGUSTINUS, *Sermo* 130, 2; PL 38, 726. Cfr. V. CARBONE, *La inabitazione dello Spirito Santo nelle anime dei giusti secondo la dottrina di S. Agostino*, Roma 1961. «...Significat enim tibi gaudium, si fuerim templum Dei. Si autem immunditia vinolentiae impleas templum Dei, sonat tibi Apostolus: Quisquis templum Dei corrumpit, corrumpet illum Deus (1 Cor 3,17)» (AUGUSTINUS, *Sermo* 252, 12; PL 38, 1179).

54. AUGUSTINUS, *In Ps.* 44, 31; PL 36, 513.

miento. El proceso del mundo (desunión y reconciliación) es concebido como idéntico con Dios y con su «devenir»⁵⁵.

Pero la auténtica teología católica no cae en el extremo del immanentismo o trascendentalismo; ella explica cómo el conocimiento de la Trinidad significa al mismo tiempo caridad unificante, ardiente y ser atraído por Dios. En la perfección de nuestra vida no somos solamente iluminados superficialmente, sino inundados de luz como un cristal.

La inhabitación no es uniforme. Algunos de los justificados superan a otros, porque en ellos la inhabitación se realiza más: «abundantius habent Deum habitatorem» (S. Agustín). Los reflejos del sol tienen mil colores e intensidades.

Dios se nos revela y al mismo tiempo se esconde en el misterio⁵⁶. Se revela en su Encarnación y se esconde en la naturaleza humana de un niño. Se revela en los hechos y las palabras públicas de Cristo y se muestra como permanentemente presente en la Sagrada Eucaristía. Al mismo tiempo también allí se esconde, pero sólo para manifestar aún más claramente la inmensa eficacia de su amor.

¿Por qué se ha escondido en la Encarnación y por qué se esconde en la Eucaristía y en el misterio trinitario de la inhabitación, donde el cristiano está íntimamente unido con la Trinidad, como dice el Decreto sobre el ecumenismo? La razón es: para que le busquemos con más amor. San Juan de la Cruz⁵⁷ dice, que eso es semejante al juego divino del escondite: se revela y se esconde; y si uno piensa haberlo encontrado, se vuelve a esconder para atraer del todo nuestra alma, para alejarnos de todo lo que nos podría perder, y nos invita a seguirle siempre de nuevo. En este sentido deberíamos entender también la simultánea manifestación y ocultamiento del misterio trinitario, que vive en nosotros 'sicut cognitum in cognoscente et amatum in amante'.

55. Cfr. L. SCHEFFCZYK, o.c. (n. 17).

56. «Cum absens putatur, videtur; cum praesens est, non videtur» (AUGUSTINUS, Conf. 1 c.4 4; PL 32,663); R. GARRIGOU-LAGRANGE OP, *Le clair-obscur de la Sainte Trinité*, en *Revue Thomiste* 45 (1939) 647-664.

57. Cfr. EFREN DE LA MADRE DE DIOS, *San Juan de la Cruz y el misterio de la Santísima Trinidad en la vida espiritual*, Zaragoza 1947.